文 学 研 究

从《论佛骨表》看韩愈崇儒排佛思想中的身体关切

刘　宁

(中国社会科学院 文学所, 北京 100732)

摘　要:《论佛骨表》反映了韩愈崇儒排佛思想中的身体关切。表文的叙事体现出强烈的驱邪焦虑。百姓狂热奉养佛骨的自残行为,君王因奉养佛骨而寿夭,都令韩愈认为佛骨具有邪祟之力。韩愈高度重视身体在儒者履道中的意义,认为弘扬儒道应以充分尊重和彰显儒士的身体力量为基础,健康的身体和旺盛充沛的生命力,是履践道义的保证,而佛骨令人身残寿短的邪祟之力,则会导致华夏风俗教化的隳败。历史上围绕《论佛骨表》是"表"还是"疏"多有争论,通过辨明此文为"表",联系"表"文注重书写"忠君心曲"、注重君臣伦常之情表达的文体特征,可以进一步理解,对君王身体的关切,是此表重要的出发点。韩愈期望保护君王之身体免受侵害,进而维护华夏道德教化之根基不被动摇。韩愈谏迎佛骨所蕴含的身体关切,对进一步观察唐代儒佛冲突的复杂内涵颇具意义。

关键词: 韩愈;《论佛骨表》;驱邪;身体;表文

中图分类号:I 206　**文献标识码:**A　**文章编号:**1000-5919(2022)02-0110-10

韩愈《论佛骨表》在中国思想史上影响深远,论之者众,然而有关的讨论,多称扬文章所体现的排佛勇气,对其中颇为独特的排佛思考还缺少充分观察。① 自佛教传入中国,舍利信仰也随之传播并日见兴盛。儒家士大夫虽不乏排佛者,但在韩愈之前,罕有人像韩愈这样对舍利持强烈的排斥态度。韩愈如此抵触佛骨,与其儒学思想对身体意义的重视息息相关。这种独特的身体关切,渗透在《论佛骨表》的叙事特点与文体机制之中。

《论佛骨表》的叙事体现出强烈的驱邪焦虑。韩愈认为佛骨为邪祟之物,而这一看法的形成,在于他亲眼目睹百姓狂热奉养佛骨的大量自残行为,以及历史经验所证明的佛骨对君王年寿的摧折。这些残身短寿的后果所以令他难以容忍,并不仅仅出于儒家身体发肤不可毁伤的古训,而是与其对身体意义的思考有密切联系。韩愈为儒家的身体观赋予了丰富的新内涵,他高度重视身体在儒者履道中的作用,认为弘扬儒道应以充分尊重和彰显儒士的身体力量为基础。健康的身体和旺盛充沛的生命力,是履践道义的保证,而佛骨所带来的残身短寿之弊,则会带来华夏风俗教化的隳败。历史上围绕此文是"表"还是"疏"多有争论,通过辨明此文为"表",联系"表"文注重书写"忠君心曲"、注重君臣伦常之情表达的文体特征,可以看到,韩愈此表的用心,不是泛论佛教之非,而是期望保护君王之身体免受佛骨侵害,进而维护华夏道德教化之根基不被动摇。对君王身体的关切,是重要的行文出发点。这种身体关切,对进一步观察唐代儒佛冲突的复杂内涵颇具意义。

一、韩愈《论佛骨表》的驱邪焦虑

佛骨舍利在佛教徒眼中无上神圣,有着不可思议的功德。而在韩愈看来,佛骨却是会带来祸患的邪

收稿日期:2021-09-21

作者简介:刘宁,女,江苏江阴人,中国社会科学院文学研究所研究员。

① 关于韩愈《论佛骨表》的讨论,悲心《〈论佛骨表〉与韩愈排佛心态》(《五台山研究》1995 年第 2 期)、董海燕《从〈论佛骨表〉看韩愈反佛道斗争的反迷信特点》(《周口师范学院学报》2013 年第 4 期),在肯定韩愈排佛勇气的同时,对此文所反映的韩愈排佛思想基础、排佛的特殊方式,进行了细致的分析。本文则希望进一步聚焦韩愈排斥佛骨的独特思考,观察其围绕排斥佛骨所展开的排佛思想的特殊指向。

祟。《论佛骨表》的叙事萦绕着浓厚的驱邪焦虑。

中国传统习俗中并无对骨骸的崇拜,人们认为自己与自己身上的肌肤筋骨,都保持着同感的关系。人死后,这些部分会带上死者的恶秽。① 儒家慎终追远,注重丧祭,但并无先人遗骨崇拜。佛教的佛舍利崇拜,与中国传统习俗多有冲突。佛教进入中国,舍利崇拜的推广建立在祥瑞感应的基础上,但舍利之为遗骨的特点,并没有消除,舍利的瘗埋犹如葬礼,参与者往往痛哭送葬。武则天时代舍利瘗埋方式有了很大变化,采用了金棺银椁形式,这就更强化了舍利作为遗骨的特点。②

除了舍利作为遗骨的特点颇为不祥,更令韩愈不能接受的,是迎奉佛骨引发百姓狂热供奉、其间出现了大量自残行为。《资治通鉴》记载宪宗迎佛骨时,“王公士民瞻奉舍施,惟恐弗及,有竭产充施者,有然香臂顶供养者”。③ 如此文字还是相当克制,苏鹗《杜阳杂编》记载唐懿宗时迎佛骨的盛况,其中特别记载供奉者自残的惨酷,令人难以卒读:“时有军卒,断左臂于佛前,以手执之,一步一礼,血流洒地。至于肘行膝步,啮指截发,不可算数。又有僧,以艾覆顶上,谓之炼顶,火发痛作,即掉其首呼叫。坊市少年擒之,不令动摇,而痛不可忍,乃号哭卧于道上,头顶焦烂,举止苍迫。”④这虽然是懿宗时的情形,但可以推想宪宗迎请佛骨时的自残供奉,也是惨酷如斯。

如此惨状应该是韩愈奋起上表的直接导火索,这从《论佛骨表》的撰写时间,可以看出端倪。韩愈上表并不在宪宗迎奉佛骨之前,而是在佛骨迎到长安宫中供奉之后。据《资治通鉴》记载:“(元和十三年十一月)功德使上言:‘凤翔法门寺塔有佛指骨,相传三十年一开,开则岁丰人安。来年应开,请迎之。’十二月,庚戌朔,上遣中使帅僧众迎之。”⑤(十四年春正月)“中使迎佛骨至京师,上留禁中三日,乃历送诸寺。”⑥可见,从功德使上言,到佛骨入宫,前后将近两个月。韩愈此时正在朝廷任刑部侍郎,必然早已闻知迎奉佛骨的打算。以其一生坚持排佛的鲜明态度,他本应在初闻此事时即加以阻止,何以要等到佛骨入宫之后,才上表力谏?其中很大的可能,即是迎奉佛骨过程中君民的狂热、其间种种自残之举,令他极为震惊,再也难以保持克制。佛骨迎请是常人一生中难得一遇的稀见之举,韩愈虽一生排佛,但亲眼目睹如此众多的民众疯狂自残,大概是平生首次。

韩愈在表中刻画民众的情状:“焚顶烧指,百十为群,解衣散钱。自朝至暮,转相仿效,惟恐后时。老少奔波,弃其业次。若不即加禁遏,更历诸寺,必有断臂脔身以为供养者。伤风败俗,传笑四方。”⑦如此自残奉养的迷狂,在韩愈看来,正是佛骨之为“枯朽之骨、凶秽之余”⑧的邪祟力量的体现。他之所以在佛骨入宫后上表,是因为佛骨入宫即将对君王带来巨大的伤害。他认为宪宗奉迎佛骨,“无故取朽秽之物,亲临观之,巫祝不先,桃茢不用”。⑨ 如此不经任何禳灾驱邪的仪式,就直接面对邪秽之物,其后果将极为严重。他在全文的开篇直接暗示,佛骨会令君王短寿。佛教未传入中国之前,君王都得享高寿:“昔者,黄帝在位百年,年百一十岁;少昊在位八十年,年一百岁;颛顼在位七十九年,年九十八岁;帝喾在位七十年,年一百五岁;帝尧在位九十八年,年百一十八岁;帝舜及禹年皆百岁。此时天下太平,百姓安乐寿考。然而此时中国未有佛也。”⑩佛教自汉明帝时传入中国后,“明帝在位才十八年耳,其后乱亡

---

① 参见江绍原《发须爪:关于它们的风俗》,上海:上海文艺出版社 1987 年版,第 29—72 页。

② 参见冉万里《中国古代舍利瘗埋制度研究》,北京:文物出版社 2013 年版,第 116—146 页;张婧文《晋唐间的舍利瘗埋及其与墓葬的关系》,《南开学报》2018 年第 2 期,第 146—152 页。

③ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷二百四十,北京:中华书局 1956 年版,第 7758 页。

④ 陶宗仪编:《说郛三种》第一册卷六,上海:上海古籍出版社 1988 年版,第 118 页。

⑤ 《资治通鉴》卷二百四十,第 7756 页。

⑥ 《资治通鉴》卷二百四十,第 7758 页。

⑦ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,北京:中华书局 2010 年版,第 2905 页。

⑧ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2905 页。

⑨ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2906 页。

⑩ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2904 页。

相继,运祚不长。宋齐梁陈元魏以下,事佛渐谨,年代尤促”。① 奉佛的朝代都不长久,梁武帝虽在位四十八年,但最后“饿死台城,国亦寻灭”。②

韩愈直接向宪宗建议,以驱除邪祟的决绝态度来驱除佛骨:“乞以此骨付之有司,投诸水火,永绝根本。断天下之疑,绝后代之惑。”③这与民间驱邪仪式中对邪祟之物的处理方式颇多近似,而“永绝根本”更是对邪祟的强力厌胜。

《论佛骨表》本是一片护君之意,但对佛骨邪祟的强烈担忧,使其行文之间难以斟酌表达,以至于产生了对君王的不敬之义。韩愈因谏佛骨远贬潮州,在到达任所时,向宪宗上奏《潮州刺史谢上表》,称自己“狂妄戆愚,不识礼度,上表陈佛骨事。言涉不敬,正名定罪,万死犹轻”。④ 其“不敬”之处,从表面看是《论佛骨表》行文暗指宪宗奉佛短寿,语涉讥上;然而从更深一层来看,文章强烈的忧惧之语,其实是隐含了对君王之力不能压制邪祟的担忧,这更是对君王的轻慢与“不敬”。

中古隋唐时期,儒释道复杂的宗教关系,在民间引发大量三教斗法故事,其中大部分是佛道之间的斗法。至于儒家与佛道之间,有著名的傅奕与胡僧斗法传说,胡僧遇到身为儒者的傅奕,陷入了“邪不犯正”的窘境。《隋唐嘉话》记载:“贞观中,西域献胡僧,咒术能死生人。太宗令于飞骑中拣壮勇者试之,如言而死,如言而苏。帝以告太常卿傅奕,奕曰:‘此邪法也。臣闻邪不犯正,若使咒臣,必不得行。’帝召僧咒奕,奕对之,初无所觉。须臾,胡僧忽然自倒,若为所击者,便不复苏。”⑤胡僧面对傅奕,不仅咒语失去了法力,而且自己还被傅奕的精神力量所击倒。傅奕虽然没有见到舍利,但他击碎佛牙的传说,同样显示了“邪不犯正”的儒者力量:“贞观中有婆罗僧,言得佛齿,所击前无坚物。于是士马奔凑其处如市。时傅奕方卧病,闻之,谓其子曰:‘是非佛齿。吾闻金刚石至坚,物不能敌,唯羚羊角破之。汝可往试之焉。’胡僧缄縢甚严,固求良久,乃得见。出角叩之,应手而碎,观者乃止。”⑥傅奕不为所谓的佛牙神力所迷惑,令其子径直将其击碎,果敢之中仍然是邪不犯正的信心和勇气。这两个传说见诸多种唐人笔记,北宋司马光《资治通鉴》亦加载录⑦,足见其流传之广。唐人李冗《独异志》所记载的傅奕与胡僧斗法的版本,更加生动。唐高祖令胡僧与傅奕分立宫殿东西两侧,“(胡僧)跳跃禁咒,火出僧口,直触奕。奕端笏曰:‘乾,元亨利贞,邪不干正。’由是火返焰,烧僧立死”。⑧ 傅奕口颂“邪不干正”回击胡僧,这是他制胜的精神法宝,也折射了民众对儒士精神力量的期许。

宪宗作为君王,本应是“邪不胜正”,即使直接面对佛骨,也应不受影响。然而韩愈毫不掩饰的强烈担忧,似乎让君王的“无力”与“无能”暴露无遗,较之“短寿”之语,无疑更会令宪宗震怒。韩愈最后甚至说“凡有殃咎,宜加臣身”⑨,这固然是出于他的勇气和忠君之诚,可也从另一方面强化了君王的“无力”。

这个问题,韩愈事后很快有所意识,他在《潮州刺史谢上表》中的愧疚是由衷之语。尤其值得注意的是,他表达愧疚之后,马上力劝宪宗举行封禅。

前人在高度评价韩愈《论佛骨表》反佛勇气的同时,往往会有这样的不解,为什么抗颜排佛的韩愈,远贬潮州后写的《潮州刺史谢上表》,言辞如此卑屈?欧阳修《与尹师鲁第一书》云:“每见前世有名人,

---

① 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2905 页。

② 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2905 页。

③ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2906 页。

④ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2921 页。

⑤ 刘餗撰,程毅中点校:《隋唐嘉话》中,北京:中华书局 1979 年版,第 21 页。

⑥ 刘餗撰,程毅中点校:《隋唐嘉话》,第 21 页。“士马”,《太平广记》作“士女”,见李昉等编《太平广记》卷一百九十七,北京:中华书局 1961 年版,第 1478 页。

⑦ 《资治通鉴》,第 6150—6151 页。

⑧ 李时人编校:《全唐五代小说》外编卷一二,北京:中华书局 2014 年版,第 3979 页。

⑨ 《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2906 页。

当论事时,感激不避诛死,真若知义者,及到贬所,则戚戚怨嗟,有不堪之穷愁形于文字,其心欢戚无异庸人,虽韩文公不免此累。"①在许多后世士人看来,韩愈贬潮后对宪宗不无阿谀献佞之举,最集中的体现就是劝宪宗封禅。南宋洪迈云:"考韩所言,其意乃望召还。宪宗虽有武功,亦未至编之《诗》《书》而无愧,至于'纪泰山之封,镂白玉之牒,东巡奏功,明示得意'等语,摧挫献佞,大与谏表不侔。" ②金人王若虚云:"韩退之不善处穷,哀号之语,见于文字。……至潮州谢表,以东封之事迎宪宗,是则罪之大者矣。封禅,忠臣之所讳也。退之不忍须臾之穷,遂为此谀悦之计,高自称誉其铺张歌诵之能而不少让,盖冀幸上之一动,则可怜之态,不得不至于此。"③

王若虚的意见极有代表性,但讳言封禅,是宋代以下士人的观念,唐人并不以劝帝封禅为阿谀之举。封禅是君王功成治定后告成于天的盛礼,韩愈在《潮州刺史谢上表》中高度颂扬宪宗的功业成就:"陛下即位以来,躬亲听断,旋乾转坤,关机阖开,雷厉风飞,日月清照。天戈所麾,莫不宁顺,大宇之下,生息理极。……陛下承天宝之后,接因循之余,六七十年之外赫然兴起,南面指麾,而致此巍巍功治也。"④韩愈如此颂扬,有其现实基础。封禅之地泰山所在的兖州,属于淄、青节度使管辖,宪宗时被藩镇李师古、李师道所割据。元和十四年二月,朝廷讨伐淄青节度使李师道叛乱的战争取得胜利,全国重新统一于中央政权之下。当时士人纷纷请求宪宗封禅,刘禹锡在《贺平淄青表》中说:"泰岳既宁,登封有日……西周士庶,方观饮至之容;东岳烟云,已望告成之礼。"⑤柳宗元《柳州贺破东平表》:"介丘雾息,已望翠华之来;沂水风生,更起舞雩之咏。"⑥由此现实背景来看,韩愈在宪宗平定淄青之后劝其封禅,并非突兀之举,但他对宪宗丰功伟业极力颂扬,称此时封禅为"千载一时不可逢之嘉会";如此颂扬之语,出现在对自己"狂妄戆愚"的无比愧疚之后,其间还是流露出弥补自己不敬之过的用心。

韩愈《论佛骨表》的出语不敬,对于一个文章大家来讲,是因忧惧之深而带来的颠倒失次。驱邪避患的急迫心理,令其不能思虑周详、从容命笔。

二、佛骨之忧与韩愈对儒家身体观的创变

佛教传入中国后,舍利崇拜影响日著,韩愈之前虽不乏排佛者,但罕见对舍利如此强烈的抵触。韩愈排斥佛骨,与其对身体意义的重视息息相关。韩愈一生以弘扬儒道为己任,儒家对身体意义有其独特的思考,而韩愈又为儒家的身体观赋予了新的内容。

孟子从心性儒学的视角,强调道德精神的内在体验,而这样的内在体验,又会通过士君子身体形貌举止和气度姿态自然地展现于外。《孟子 · 告子上》云:"形色,天性也。……惟圣人然后可以践形。"⑦所谓"践形",即是让人形体、颜色,充盈道德的精神。孟子以养"浩然之气"自励,他说:"我善养吾浩然之气……其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道。无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。"⑧充满道德精神的浩然之气,需要在人的身心中去长养,修身与养气密不可分。杨儒宾指出:"孟子所说的道德意识是种'在身中体现的道德意识'","道德意识与形体一体相连"。⑨ 荀子则强调礼义对士君子身心的约束与调整,《荀子 修身》云:礼者,

---

① 洪本健校笺:《欧阳修诗文集校笺》外集卷十七,上海:上海古籍出版社 2009 年版,第 1793 页。

② 《容斋五笔》卷九,洪迈撰,孔凡礼点校:《容斋随笔》,北京:中华书局 2005 年版,第 939 页。

③ 王若虚著,胡传志、李定乾校:《滹南遗老集校注》卷二十九,沈阳:辽海出版社 2006 年版,第 330 页。

④ 《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2923 页。

⑤ 卞孝萱校订:《刘禹锡集》卷十四,北京:中华书局 1990 年版,第 170 页。

⑥ 尹占华、韩文奇校注:《柳宗元集校注》卷三十八,北京:中华书局 2013 年版,第 2404 页。

⑦ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷二十七,北京:中华书局 1987 年版,第 937—938 页。

⑧ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷六,第 199—202 页。

⑨ 杨儒宾:《儒家身体观》,上海:上海古籍出版社 2019 年版,第 11 页。

所以正身也;师者,所以正礼也。无礼何以正身? 无师,吾安知礼之为是也?”①在《劝学》中,荀子更明确提出君子之学的目的,即在于“美其身”:“君子之学也,入乎耳,箸乎心,布乎四体,形乎动静,端而言,蝡而动,一可以为法则。……君子之,学也以美其身。”②无论是孟子,还是荀子,都强调道德与身体的紧密联系,所不同的是,前者希望道德精神内在地充盈于身体,并通过身体的气象举止表现于外,而后者则强调通过礼义的教化约束,让身体言行合度,符合道德之美。

韩愈同样关注身心的一致,其古文的学习与创作具有浓厚的精神修养色彩。《答李翊书》对古文学习体验的深刻描绘,就十分值得关注:

> 虽然,学之二十余年矣。始者,非三代两汉之书不敢观,非圣人之志不敢存。处若忘,行若遗,俨乎其若思,茫乎其若迷。当其取于心而注于手也,惟陈言之务去,戛戛乎其难哉! 其观于人也,不知其非笑之为非笑也。如是者亦有年,犹不改,然后识古书之正伪,与虽正而不至焉者,昭昭然白黑分矣。而务去之,乃徐有得也。当其取于心而注于手也,汩汩然来矣。其观于人也,笑之则以为喜,誉之则以为忧,以其犹有人之说者存也。如是者亦有年,然后浩乎其沛然矣。吾又惧其杂也,迎而距之,平心而察之,其皆醇也,然后肆焉。③

在沉浸揣摩圣人之“文”的过程中,韩愈越来越深入地体会圣人之志。这已经不仅仅是一个文学的研摹与创作状态,更是一个身心俱化,不断修养砥砺以优入圣域的过程。其中“处若忘,行若遗,俨乎其若思,茫乎其若迷”,生动地刻画了精神修养不断内化的身体状态,而当德行充盈于内,又“取于心而注于手也,汩汩然来矣”。道德真正内化于身体,并通过身体表现出来。这与孟子的身心修养方式颇多接近,因此韩愈古文创作所追求的“气盛言宜”,也与孟子的“养浩然之气”,在精神上一脉相连。

韩愈的诗文,刻画了许多身体力量与精神气魄高度统一的英雄形象,《调张籍》刻画的李白与杜甫,即是两位顶天立地、气势磅礴的英雄:“想当施手时,巨刃磨天扬。垠崖划崩豁,乾坤摆雷硠。”④《曹成王碑》中描绘李晟驰骋疆场:“王亲教之搏力、勾卒、嬴越之法。曹诛伍畀,舰步二万人,以与贼遌。嘬锋蔡山,踣之。剜蕲之黄梅,大鞣长平,鏺广济,掀蕲春,撇蕲水,掇黄冈,筴汉阳,行跐汊川,还大膊蕲水界中,披安三县,誅其州斩伪刺史,标光之北山,䧟随光化,梏其州,十抽一,椎救兵州东北厉乡,还,开军受降。”⑤行文间突显出一位在辽阔疆场上纵横驰骋、所向披靡的英雄形象。

然而,韩愈并没有简单因循儒家传统的身体观。无论是孟子,抑或荀子,他们对道德与身体之协调一致的关注,始终是以道德为重的。在荀子看来,人的身体因为与自然本性相联,难逃各种欲望的沾染与牵制,因此需要以礼义约束调整,以达成“美身”的目的。孟子追求道德在身体的内在充盈,但他始终以道德为根本,当身体与生命的需求限制了道义的追求,应当“舍生取义”,《孟子·告子》云:“生,亦我所欲也。义,亦我所欲也。二者不可得兼,舍生而取义者也。”⑥这显然是继承了孔子“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁” ⑦的思想。

韩愈与上述思考不同,他对自然身体、自然生命的意义,给予更多的关注。他很注重士君子个体对于古道的发明,他自称“已之道乃夫子、孟轲、扬雄所传之道也”⑧,而这个个体,不仅充满向善的道德力量,也包含着生动有力的生命力量,性情生动淋漓。道学家对韩愈的种种批评,大多指向其性情的驳杂不醇,缺少修养自持的工夫。韩愈的同时代人,批评他以文为戏,而韩愈并无意于对自己的“个性”净化

---

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》卷一,北京:中华书局 1988 年版,第 33 页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》卷一,第 12—13 页。

③ 《韩愈文集汇校笺注》卷六,第 700 页。

④ 屈守元、常思春主编:《韩愈全集校注》,成都:四川大学出版社 1996 年版,第 704 页。

⑤ 《韩愈文集汇校笺注》卷十八,第 1942—1943 页。

⑥ 《孟子正义》卷二十三,第 783 页。

⑦ 刘宝楠撰,高流水点校:《论语正义》卷十八,北京:中华书局 1990 年版,第 620 页。

⑧ 《重答张籍书》,《韩愈文集汇校笺注》卷四,第 562 页。

与纯粹,他认为自己的“感激怨怼奇怪之辞”,这些生动地反映了淋漓性情的文字,“亦不悖于教化”①。韩愈论文,强调“不平则鸣”,这既包含了困苦之“鸣”,也包含了欢乐之“鸣”,它揭示了人心感物而动的生动状态。② 这个生动的内心状态,才是文有造诣的根本。文章离开生动的“个性”,难于有成,“道”离开这个生动的“个性”,则会失去活力。这个“个性”在很大程度上,就与自然生命的喜怒哀乐、七情六欲,与自然生命的活力紧密相连。

韩愈在《送高闲上人序》中,指出张旭草书所以神妙,就在于他内心情感充沛、波澜起伏:“往时张旭喜草书,不治他伎,窘穷忧悲、愉佚怨恨、思慕酣醉、无聊喜怒,不平有动于心,必于草书焉发之。观于物,见山水、崖谷、鸟兽、虫鱼、草木之花实、日月、列星、风雨、水火、雷霆、霹雳、歌舞、战斗,天地事物之变,可喜可愕,一寓于书。故旭之书,变动犹鬼神,不可端倪,以此终其身而名后世。”③他非但没有嘲笑张旭内心汹涌的情感波涛,反而认为这才是其书艺精妙的根本所在。

韩愈对自己的身体是否保有激情与活力很敏感,面对衰老和病痛,也颇为焦虑。在《祭十二郎文》,他自道:“年未四十,而视茫茫,而发苍苍,而齿牙动摇。念诸父与诸兄皆康强而早世,如吾之衰者,其能久存乎!”④在《潮州刺史谢上表》中,他再一次表达:“臣少多病,年才五十,发白齿落,理不久长。加以罪犯至重,所处又极远恶,忧惶惭悸,死亡无日。”⑤在《赴江陵途中寄赠王二十补阙李十一拾遗李二十六员外翰林三学士》中,他感叹“失志早衰换,前期拟蜉蝣。自从齿牙缺,始慕舌为柔。因疾鼻又塞,渐能等薰莸”。⑥ 又如《赠刘师服》“羡君齿牙牢且洁,大肉硬饼如刀截。我今呀豁落者多,所存十余皆兀䮦。匙抄烂饭稳送之,合口软嚼如牛呞”。⑦ 身体的齿豁鼻涩,种种衰惫之状,令他备感狼狈。

当然,对身体衰老的焦虑,并没有让韩愈走上养身惜命的道路,他的焦虑来自对自身身体倘失去活力与力量,就不能完成明道重任的担忧。其间折射的,是他将自然生命的健康与活力,视为弘道不可或缺的基础。与儒家传统的身体观相比较,他在追求道德化身体的同时,更加尊重自然身体的健康与生命活力。因此,他对割股疗亲这种毁伤身体以追求孝道的做法,表示了明确反对,其《鄠人对》云:

> 鄠有以孝为旌门者,乃本其自于鄠人。曰:“彼自剔股以奉母。疾瘳,大夫以闻其令、尹,令、尹以闻其上,上俾聚土以旌门,使勿输赋以为后劝。”鄠大夫常曰:“他邑有是人乎?”愈曰:母疾,则止于烹粉药石以为是,未闻毁伤支体以为养。在教未闻有如此者。苟不伤于义,则圣贤当先众而为之也。是不幸因而致死,则毁伤灭绝之罪有归矣。其为不孝,得无甚乎! 苟有合孝之道,又不当旌门,盖生人之所宜为,曷足为异乎? 既以一家为孝,是辨一邑里皆无孝矣;以一身为孝,是辨其祖父皆无孝矣。然或陷于危难,能固其忠孝而不苟,生之逆乱,以是而死者,乃旌表门闾,爵禄其子孙,斯为为劝已。矧非是而希免输者乎? 曾不以毁伤为罪,灭绝为忧。不腰于市而已黩于政,况复旌其门!⑧

在韩愈看来,疗疾要依靠药石,靠割股是荒谬的,身体发肤受之父母,不可毁伤,倘若孝子因割股而亡,此毁伤之罪,岂不是更大的不孝? 旌表鼓励这样的行为就更荒唐,很可能让希望借此逃避赋税的别有用心之人来钻空子。行文之间,他显然对割股这一毁伤肢体之举极不以为然,真正的道德不应该建立在对身体的自残自伤之上。

韩愈对道教的批评,也很大程度上指向服食丹药对身体的巨大伤害,在《唐故太学博士李君墓志

---

① 《上宰相书》,《韩愈文集汇校笺注》卷六,第 646 页。
② 参见刘宁《论韩文“不平之鸣”的抒情特色》,《中唐文学会报》(日本)第 12 号(2005)。
③ 《韩愈文集汇校笺注》卷十一,第 1154—1155 页。
④ 《韩愈文集汇校笺注》卷十三,第 1470 页。
⑤ 《韩愈文集汇校笺注》卷二十九,第 2922 页。
⑥ 《韩愈全集校注》第 222 页。
⑦ 《韩愈全集校注》,第 585 页。
⑧ 《韩愈文集汇校笺注》卷三十四,第 3161—3162 页。

铭》中,他记述了几位服食丹药而殒命的人,下笔没有一丝回避地记录了这几人痛苦死去的惨状:

> 工部既食水银得病,自说若有烧铁杖自颠贯其下者,摧而为火,射窍节以出,狂痛呼号乞绝。其裀席常得水银,发且止,唾血十数年以毙。殿中疽发其背死。刑部且死,谓余曰:“我为药误。”其季建一旦无病死。……卢大夫死时,溺出血,肉痛不可忍,乞死乃绝。①

丹药给服食者带来的巨大身体痛苦,彻底揭穿了其延年养生的谎言。这些充满惊恐、甚至是血淋淋的文字,表达了韩愈对丹药残身的强烈恐惧和极度厌恶。

韩愈没有躲进自我的世界养身惜命,临大节亦从未贪生怕死,他对自然身体和自然生命的尊重,是对身体力量与道德精神深层联系的思考。在这一点上,他和道家的重生贵生思想,虽然都表现出对自然生命的重视,但彼此的立脚点颇为不同。老子重视人的自然生命,提出要贵生养身:“盖闻善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵;……夫何故? 以其无死地。”②对世人追逐名利而不知养生,有很深的无奈,认为目迷五色、放纵欲望,会极大地伤身:“五色令人目盲;五音令人耳聋;五味令人口爽;驰骋畋猎,令人心发狂。”③庄子继承了老子的贵生思想,注重养生,认为自然生命是最可宝贵的存在,反对因贪恋外物、追逐名利而损害身体与生命:“夫天下至重也,而不以害其生,又况他物乎!”④道家贵生,是反抗自然本性所遭受的扭曲,是通过“少私寡欲”⑤“绝圣弃智”⑥“心斋”⑦“坐忘”⑧来实现个体生命合于自然之道。韩愈对身体和自然生命的重视,则是致力于更全面地激发儒者履道的主体力量。充满生命活力、性情生动淋漓的身体,不仅不是成德向善的阻力,相反是最好的助力。韩愈反感甚至厌恶一切刻意残害身体的行为,百姓自残奉养佛骨的惨酷,自然令他难以容忍。从传统儒家强调道德生命的视角看,韩愈对自然身体、自然生命的重视,确有“不醇”之处,但恰恰是这种“不醇”,体现了更具活力的儒家身体观新思考。

三、护君王之身,立德教之本:《论佛骨表》以“表”谏君的身体关切

韩愈《论佛骨表》的佛骨批判,是围绕忧君所发。韩愈希望尽快阻止佛骨入宫对君王身体的伤害,行文之间贯穿了护君王之身、立德教之本的深刻用心。要体会这一点,需要首先辨明此文的文体是“表”还是“疏”。

在韩集所有传世版本中,韩愈这篇文章的文体皆标示为“表”。但清人姚范在《援鹑堂笔记》中,则根据《旧唐书》的记载,认为此文当是一篇“疏”。姚云:“《旧书》‘愈素不喜佛,上疏谏曰’云云,《新书》‘上表极谏。当从《旧》。”⑨姚范所举出的《旧唐书》记载,见于《宪宗本纪》和韩愈本传。《旧唐书·宪宗本纪下》云:“丁亥,徐州军破贼二万于金乡。迎凤翔法门寺佛骨至京师,留禁中三日,乃送诣寺,王公士庶奔走舍施如不及。刑部侍郎韩愈上疏极陈其弊。”⑩又《旧唐书》韩愈本传:“愈素不喜佛,上疏谏曰:……疏奏,宪宗怒甚。间一日,出疏以示宰臣,将加极法。”⑪《旧唐书》对于“上表”和“上疏”,并非笼

---

① 《韩愈文集汇校笺注》卷二十四,第 2656 页。
② 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局 2009 年版,第 250 页。
③ 陈鼓应:《老子注译及评介》,第 104 页。
④ 陈鼓应:《庄子今注今译》,北京:中华书局 2009 年版,第 792 页。
⑤ 陈鼓应:《老子注译及评介》,第 134 页。
⑥ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第 284 页。
⑦ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第 129 页。
⑧ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第 226 页。
⑨ 姚范:《援鹑堂笔记》卷四十二,道光十六年淮南监掣官署刻本。
⑩ 刘昫等:《旧唐书》卷十五,北京:中华书局 1975 年版,第 465—466 页。
⑪ 刘昫等:《旧唐书》卷一百六十,第 4198—4200 页。

统不分,而是有着清晰的分殊。在韩愈本传一传之内,言及韩愈在潮州上表谢恩,则云:“愈至潮阳,上表曰。”①姚范显然注意到《旧唐书》行文中的“表”“疏”之别,由此判断韩愈之文当作“论佛骨疏”,其言不为无据。②

姚范是桐城古文大家姚鼐叔父,其说对古文家产生很大影响。马其昶《韩昌黎文集校注》于此文解题之下,特别援引姚氏之说:“此篇当从《旧书》,题作《论佛骨疏》”。③ 桐城后学今人吴孟复主编的《古文辞类纂评注》,亦在此文注释中赞同姚氏之说。④ 高海夫于 20 世纪末主编《唐宋八大家文钞校注集评》⑤也援引姚说。

对于韩愈此文的文体,中村裕一在《唐代制敕研究》中做出辨析,指出《旧唐书》只是节引韩文,韩愈文集中所录则为全文,文末有“无任感激恳悃之至,谨奉表以闻”之语,这是“表”的典型格式。韩愈《潮州刺史谢上表》文末云:“无任感恩恋阙、惭惶恳迫之至,谨附表陈谢以闻”;与佛骨文“奉表”之语,同一格套。中村裕一进一步指出,唐人的疏文,有其独特的格式,例如权德舆于德宗贞元十一年上《论度支疏》,其开篇云:“十一月十二日,将仕郎守左补阙臣权德舆谨昧死顿首上疏皇帝陛下。”⑥其结句云:“不胜愚瞽悃款之至,伏惟陛下裁择,谨奏。”⑦这与表文的格式,有明显区别。因此,韩愈此文仍是一篇表文。⑧

中村裕一所以得出和姚范不同的结论,是因为他立论的依据是公文格式,而非内容特点。姚范则主要从内容特点来立论,他认为“汉仪四品:章、奏、表、议。‘章以谢恩,奏以按核,表以陈情,议以执异’,则《迎佛骨》正当名‘奏议’,或云《论迎佛骨书》、或云《论迎佛骨疏》为近”。⑨ 这里对四种公文文体的说明,出自蔡邕《独断》,姚范据此认为韩愈此文以议论行文,不符合“表以谢恩”的特点,应属“奏议”之体。中村裕一从公文格式来判定文体,这一做法显然比姚范更为合理。单纯根据议论性内容的有无多寡来判断公文的文体类型,很容易出现差误。表文虽以陈情为主,但并非不能包含议论,只是议论方式与奏议颇多不同。

韩愈此文是“表”还是“疏”,对于理解其书写特点和内在用心,颇具重要意义。中国古代公文体类颇多,就上行公文而言,“表”与“奏”构成两大基本的文体类型,两者的内涵与功能有明显分殊。概括来讲,“表”以书写“忠君心曲”为主,着眼礼仪教化的君臣之情;“奏”则注重向君王做一般性的政务汇报。

汉蔡邕《独断》提出公文四品:“章、奏、表、驳议。”⑩刘勰《文心雕龙》将其分为三类:章表、奏启和议对。刘永济《文心雕龙校释》云:“敷奏之文,汉分四品。舍人衡论,则约以三类。本篇兼论章、表二品,陈谢之类也。下二篇各论一品,而以启附奏,以对附议,至其联谊,则以奏事之末,或云谨启,故与奏合论,而对策之文,亦以陈政献说,合审宜之义也。分合之际,具见别裁。”⑪《文心雕龙》所论章表、奏启和议对,其中“奏”“议”两类因比较接近,后世的文体分类或将其归并为一,例如姚鼐《古文辞类纂》就将“议对”之作归在“奏议”中;因此,古代上行公文,最具明显区别的是“章表”与“奏启”两类。

---

① 刘昫等:《旧唐书》卷一百六十,第 4201 页。

② 姚范:《援鹑堂笔记》卷四十二。

③ 马其昶校注、马茂元整理:《韩昌黎文集校注》卷八,上海:上海古籍出版社 1998 年版,第 684 页。

④ 吴孟复、蒋立甫主编:《古文辞类纂评注》,合肥:安徽教育出版社 2012 年版,第 564 页。

⑤ 高海夫主编:《唐宋八大家文钞校注集评 · 昌黎文钞》卷一,西安:三秦出版社 1998 年版,第 23 页。

⑥ 郭广伟校点:《权德舆集》卷四十七,上海:上海古籍出版社 2008 年版,第 740 页。

⑦ 郭广伟校点:《权德舆集》卷四十七,第 741 页。

⑧ 参见中村裕一《唐代制敕研究》,东京:汲古书院 1992 年版,第 453—458 页。

⑨ 姚范:《援鹑堂笔记》卷四十二。

⑩ 蔡邕:《独断》卷上,《四部丛刊》本,上海:商务印书馆 1936 年版,第 4 页。

⑪ 刘永济校释:《文心雕龙校释》,武汉:武汉大学出版社 2013 年版,第 74 页。

关于章表的内涵,刘勰指出:“原夫章表之为用也,所以对扬王庭,昭明心曲。”①至于“奏启”,则云:“奏者,进也,言敷于下,情进于上也。……夫奏之为笔,固以明允笃诚为本,辨析疏通为首。”②“章表”是臣下对君王“昭明心曲”的私人陈情,而“奏启”则是公务之报告。李曰刚《文心雕龙斠诠》:“表之所言,臣下之私心;奏之所述,经国之公事。”③

将“表”的“对扬王庭,昭明心曲”,解释为“表之所言,臣下之私心”,虽然揭示了其注重抒情的特点,但对表之内涵的总结不无表面化。与现代公文相比,表是中国古代公文非常独特的形式,它强调臣下对于君王陈述心曲,富有鲜明的抒情特色。但“私人”所陈述的内容,并不一定是“私心”。这一形式的广泛运用,与中国古代君主观中强烈的教化内涵,有重要关系。深受儒家思想影响的中国传统君主观念,具有鲜明的政教合一色彩,君王不仅要掌握一国之政务,更要成为教化之表率,以道德化成天下。面对君王政教的双重身份,臣下与君王的联系,也有着不同的形式。作为呈报公务的“奏启”,满足了臣下向君王报告政务的需要,而作为“昭明心曲”的“章表”,则是臣下向君王表达君臣伦常之情的重要媒介,两者形成极为不同的文体传统。

历史上表文的核心内容,是称贺、谢恩之类的礼仪性表达。由于表达流于程式化,表文也因此屡屡被批评为僵化格套;但这些内容,恰恰是君臣伦常之情最日常化的表达,在古人生活中,有重要意义。表文的内容多与礼仪文教活动有关,臣下有关封禅、郊祀、兴学等方面的建议,多以表文上呈。进呈著述,也要撰写表文。南宋王应麟将“表”之功能,概括为“贺”“谢”“进书、进贡、陈情”。④ 这些都与礼仪教化关系紧密。

“表”之陈情,往往流露着浓厚的忠君之情,围绕着君王作为教化大本的核心精神来展开。《文选》所选录的诸葛亮《出师表》,是表达忠君之情的千古杰作,其对后主的殷殷嘱托,正寄托着对其成为明君的期待。李密的《陈情事表》在忠孝两难的矛盾中,称赞晋武帝“以孝治天下,凡在故老,犹蒙矜育”⑤的盛德。无论是期待后主“亲贤臣,远小人”⑥,还是称誉晋帝“以孝治天下”,都不是一般的政治功业,而是对君王教化典范形象的信赖与期待。与“表”有明显区别的“奏”,则着眼于政务的汇报,以言事清晰全面、态度明允笃诚为首要,内容则涉及国家政务的方方面面。表文既是以表达忠君之情、树立君王德教形象为重,内容就以谢恩称贺之类为主,谏议批评非其主流,即使有这类内容,也多出之以委婉讽谏。诸葛亮《出师表》对后主的规谏,出之以殷厚忠恳之言;曹植《求自试表》将有志不获骋的无奈,包含在君臣之情的委婉书写之中。

“表”与“奏”两类公文的书写传统,延续于唐代。唐代的上行公文,据《唐六典》记载有六种类型:“凡下之通于上,其制有六:一曰奏抄,二曰奏弹,三曰露布,四曰议,五曰表,六曰状;皆审署申覆而施行焉。”⑦其中“表”与“状”两类,大体上延续了历史上“表”与“奏”的书写传统。

韩愈《论佛骨表》是“表”而非“疏”,这个问题之所以重要,就在于“疏”是“奏”这一类的文体。韩愈用表文论谏佛骨,其行文的出发点,不是将迎佛骨视为一般的政务之失,而是从忠君忧国出发来看待佛骨对君王的伤害、对华夏之教的隳摧。唐人的谏表,不少是批评君王行为的疏失,例如《谏猎表》《谏夜饮表》《谏马射表》《谏幸同州校猎表》《谏銮驾亲征吐蕃书》《谏格猛兽表》等。这些行为,对君王的身体

---

① 刘勰著,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注拾遗:《文心雕龙校注》卷五,北京:中华书局2021年版,第334页。
② 刘勰著,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注拾遗:《文心雕龙校注》卷五,第345页。
③ 李曰刚:《文心雕龙斠诠》,台北:南天书局图书有限公司2018年版,第967页。
④ 王应麟:《玉海·辞学指南》卷三,王水照主编:《历代文话》第二册,上海:复旦大学出版社2007年版,第965—966页。
⑤ 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局1965年版,第1865页。
⑥ 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第1369页。
⑦ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》,北京:中华书局2008年版,第241—242页。

健康都会造成危害,君王爱护自己的身体,是其君临天下、承担教化之责不可或缺的保证。从韩愈的急切与焦虑中,不难感受到,佛骨进入宫廷对君王的危害,更远甚于夜饮、射猎、亲征蛮敌以及与猛兽格斗这些行为。君王身体受到佛骨的伤害,意味着其所承载的教化秩序行将失坠。

总之,韩愈对佛骨舍利的排斥,反映了其崇儒排佛思想中的身体关切。在韩愈的儒学思考中,人的自然身体不再是完全从属于精神追求,鲜少独立意义的存在,相反,任何精神与道德追求,都需要建立在充沛旺盛的生命力之上。君王护惜身体、避免邪行与邪僻的伤害,才能立一国之本,立教化之本。韩愈的思想和古文创作,在历史上影响深远,而蕴含其间的身体反思,也潜移默化地影响着后人的思考。是尊重生命,还是刻意鼓励自残以殉教,往往成为人们区别正信与邪教的标尺。理解韩愈佛骨之忧的深刻用心,不仅对理解儒佛冲突很有意义,更对理解中国身心观念的历史演变极具启发。《论佛骨表》作为思想史上的重要文本和古文史上的经典名作,其丰富的精神内涵,需要从历史语境出发,围绕叙事与文体多角度沉潜涵咏,才能充分领略。

Han Yu's Concern for Human Body Shown in His Thought of Advocating Confucianism and Rejecting Buddhism: A Study of *the Memorial on Buddha Bones*

Liu Ning

(*Institute of Literature*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100732, *China*)

Abstract: Han Yu's (韩愈) *the Memorial on Buddha Bones* (《论佛骨表》) reflected his concern for human body shown in his thought of advocating Confucianism and rejecting Buddhism. The narrative in the text of this memorial embodied his strong anxiety for exorcism. The self-harming by the common people because of their fanatical worship to the Buddha bones, and the early death of the emperors in the former dynasties who enshrined and worshiped the Buddha bones, convinced Han Yu that the Buddha bones were harmful to human body for their evil power. Han Yu highly valued the significance of human body in a Confucian's right conduct, holding that the development and expansion of Confucianism should be based on the full respect for the Confucians' strong physique and exuberant vitality, which were the guarantee for the implementation of Confucian doctrine. The evil power of the Buddha bones which could injure human body and even shorten a person's life, might bring about the corruption of Chinese custom and morality. There were some debates in history over the literary style of Han Yu's *the Memorial on Buddha Bones*, concerning whether it was a truthful account ("表") or a critical statement ("疏"). A careful study of its style shows that this memorial was a truthful account to indicate Han's loyalty to the Emperor by showing great concern for his health. This was characterized with a memorial in which a courtier expressed his feelings to the emperor about proper human relations. This memorial was not in the style of a critical statement, which was written mainly for discussions about government affairs. Han Yu expected that the Emperor should take good care of his own health and prevent himself from the injury by the Buddha bones, so as to protect the foundation of Chinese morality from being shaken. Han Yu's concern for human body in his admonishment against the worship to the Buddha bones was of great significance to the further observation of the complex connotation of the conflict between Confucianism and Buddhism in the Tang Dynasty.

Key words: Han Yu (韩愈); *The Memorial on Buddha Bones* (《论佛骨表》); exorcism; human body; text of a memorial

(责任编辑　郑　园)